

## RENÉ DESCARTES

*Boris Hennig*

### 9.1 Kurzbiographie

Descartes wurde 1596 in La Haye geboren und besuchte ein renommiertes Jesuitenkolleg. Danach studierte er für kurze Zeit Jura und möglicherweise Medizin und trat für ein Jahr in die Armee des Prinzen von Nassau ein. In den Jahren bis ca. 1640 arbeitete Descartes vor allem an Problemen der Geometrie, Optik und Physik. 1637 veröffentlichte er Auszüge aus dieser Arbeit, denen er als Vorwort die „Abhandlung über die Methode“ voranstellte. Einige der darin enthaltenen Überlegungen arbeitete er zu seinem 1641 erschienenen philosophischen Hauptwerk aus, den „Meditationen über die Erste Philosophie.“ In schulmäßiger Form stellte Descartes seine Metaphysik und Teile seiner Physik dann 1644 in den „Prinzipien der Philosophie“ dar. Eine separate Ethik hat er nicht verfasst. Relevante Stellen finden sich vor allem in der „Abhandlung über die Methode,“ im 1643 mit Prinzessin Elisabeth von Böhmen (1618–1680) aufgenommenen Briefwechsel, und in dem daraus resultierenden Traktat über die „Leidenschaften der Seele“, der 1649 erschien. Im selben Jahr wechselte Descartes, der seit 20 Jahren in den Niederlanden gelebt hatte, an den Hof der Königin von Schweden in Stockholm, wo er 1650 an einer Lungenentzündung starb.

### 9.2 Philosophie

Philosophie ist für Descartes in erster Linie die Suche nach Weisheit, also

einem vollkommenen Wissen, auf dessen Basis wir unser Leben führen, unsere Gesundheit erhalten und in den Künsten Fortschritte machen können (AT IXB 2).<sup>1</sup> Am Anfang der Metaphysik, die Descartes in den „Meditationen“ entwickelt, steht das denkende Subjekt. Descartes zeigt dort, dass niemand seine eigene Existenz in Zweifel ziehen kann (AT VII 25). Das einzige, was hierdurch gezeigt werden kann, fährt er fort, ist die Existenz von etwas, das zweifeln kann (AT VII 28). Wer zweifelt, muss sich aber wenigstens etwas vorstellen, urteilen und etwas wollen können. Alle diese Aktivitäten nennt Descartes *Denken (cogitatio)*, so dass das Subjekt des Zweifelns eine *res cogitans* ist. In einem weiteren Schritt argumentiert Descartes, dass jeder Zweifel die Einsicht in die eigene Unvollkommenheit voraussetzt (AT VII 45–6). Wer zweifelt, muss also eine Vorstellung von einem Wissen haben, das über das eigene hinausgeht. In der dritten Meditation behauptet Descartes, dass daher aus der Existenz eines Zweifelnden die Existenz eines allwissenden Gottes folge (vgl. AT VII 53).

Für die Existenz der Außenwelt sprechen keine derart sicheren Beweise. Wir wissen aber eines von ihr: die Dinge in ihr müssen, *wenn* es sie gibt, *außen* sein, also einen räumlichen Abstand zu uns und zueinander aufweisen. Daraus folgt, dass die Geometrie auf die Außenwelt anwendbar sein muss. Descartes setzt daher die körperliche Welt mit dem Gegenstand der reinen Geometrie gleich (AT VII 71; AT VIIIA 78). Da es in der Geometrie nur um räumliche Ausdehnung geht, nicht um Kräfte oder Gewichte, kann Descartes folglich keinen echten Unterschied zwischen Raum und Materie machen (AT VIIIA 45). Es folgt auch, dass es kein Vakuum geben kann (AT VIIIA 49). Außerdem kann Descartes körperliche Dinge allein anhand ihrer Lage im Raum unterscheiden. Die ausgedehnte Substanz ist also im ganzen Universum ein und dieselbe, und sie ist ohne Ausnahme überall im Raum (AT VIIIA 52).

Descartes sagt, dass wir genau zwei klare und deutliche Begriffe haben: den des Denkens und den der Ausdehnung (AT VIIIA 25). Zweifelnde Subjekte sind ebenso wie Gott denkende Substanzen (*res cogitantes*). Denkende Substanzen werden anhand epistemischer und moralischer Normen gemessen. Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft ist dagegen die ausgedehnte Substanz (*res extensae*). Ausgedehnte Dinge werden mit Lineal und Zirkel gemessen. Wissenschaft kann man Descartes zufolge nur dann betreiben, wenn man die beiden Arten von Substanzen und Maßstäben strikt auseinander hält

---

1 Diese Angabe steht für Descartes, „Oeuvres Complètes“, hg. von Adam, Ch./Tannery, P., Bd. IX, zweiter Teil, 2. Die folgenden Angaben sind entsprechend zu lesen.

(AT III 665). Es gibt also genau zwei grundlegende Wissenschaften: die Metaphysik als Wissenschaft von denkenden Substanzen und die Geometrie als Wissenschaft von der ausgedehnten Substanz. Auf der Basis dieser beiden grundlegenden Disziplinen kann es weiter geben, die normative und geometrische Begriffe zugleich anwenden. Ihnen liegen aber Begriffe zugrunde, die nicht so klar und deutlich sind wie die des Denkens und der Ausdehnung (vgl. AT VIIIA 23, AT III 666–7 und 691–2). Zu diesen Disziplinen gehören die Medizin, in der es um Gesundheit und Krankheit körperlicher Wesen geht, und die Ethik, in der es um die Beherrschung körperlicher Leidenschaften durch denkende Subjekte geht. Auch diese können streng wissenschaftlich sein, solange normative und physikalische Erklärungen nicht vermischt, sondern klar auseinander gehalten werden.

### 9.3 Ethik

Die Ethik steht bei Descartes zugleich am Anfang und am Ende der Suche nach der Weisheit. In der „Abhandlung über die Methode“ skizziert Descartes eine *morale par provision*. Das wird gewöhnlich mit „provisorische Moral“ übersetzt. Descartes möchte mit seiner Wortwahl aber nicht nur betonen, dass es sich um ein unvollkommenes Provisorium handelt. Die Ethik, die er entwickelt, soll vielmehr, ebenso wie *Proviand*, eine Reise möglich machen, an deren Ende eine vollkommene Ethik stehen wird. Diese vollkommene Ethik basiert, wie auch die Mechanik und die Medizin, auf Metaphysik und Geometrie und ist die „letzte und höchste Stufe der Weisheit“ (AT IXB 13–15). Die ausgereifte Ethik wird sich, als Krone des Systems, auch auf empirisches Wissen stützen (AT IV 441). Descartes bildet sich nicht ein, bereits über genug empirisches Wissen zu verfügen, um eine vollkommene Ethik zu entwickeln (AT IXB 17). Daher ist nicht klar, wie weit sich die vollkommene Ethik inhaltlich von der „provisorischen“ unterscheiden würde (vgl. Klemmt 1971). Es spricht aber einiges dafür, dass der Unterschied gar nicht so groß wäre.

Die ethischen Grundsätze, die Descartes in seinen Schriften und Briefen formuliert, lassen sich in jedem Fall auf einen einfachen Nenner bringen. Erstens geht Descartes davon aus, dass eine Handlung nur dann gut sein kann, wenn die handelnde Person aus eigener Überzeugung handelt. Er schließt seine Aufzählung von Maximen in der „Abhandlung“ mit der Bemerkung: da sich der Wille nach dem Verstand richte, müsse es reichen, richtig zu urteilen (AT VI 28). An Elisabeth schreibt er, dass dazu

oft eine ungenaue Einschätzung ausreicht. Es ist also nicht immer nötig, das absolut Richtige zu tun. Was absolut notwendig ist, ist allein der Einklang des eigenen Tuns mit dem eigenen Gewissen (AT IV 316). Einen moralischen Grund, gegen die eigene Überzeugung zu handeln, kann es nicht geben.

Nun ist klar, dass es nicht einfach immer gut ist, dem eigenen Gewissen zu folgen, denn das Gewissen kann auch in die Irre führen. Wenn Descartes Recht hat und keine andere Instanz das eigene Gewissen ersetzen kann, kommt es also ganz wesentlich darauf an, das eigene Gewissen zu bilden. Dem dient die Suche nach der Weisheit, und dieser wiederum dient die provisorische Moral.

In der „Abhandlung“ formuliert Descartes vier Maximen (AT VI 23–28). Solange wir noch auf der Suche nach der Weisheit sind, werden wir oft nicht aus eigener Überzeugung wissen, was zu tun ist. In solchen Fällen empfiehlt Descartes in seiner ersten Maxime, sich ohne Bedenken nach den Sitten und Gebräuchen des jeweiligen Heimatlandes zu richten. Wer diese Regel befolgt, wird oft auch dann genau wissen, was zu tun ist, wenn das eigene Wissen nicht ausreicht, um eine Entscheidung zu begründen. Falls die Sitten und Gebräuche einmal nicht weiter helfen, empfiehlt Descartes in seiner zweiten Maxime, in dringenden Angelegenheiten einfach nach Belieben zu entscheiden, dann aber so konsequent wie möglich an der jeweiligen Entscheidung festzuhalten. Wieder ist es das wichtigste, konsequent im Einklang mit dem eigenen Entschluss zu handeln. In einem Brief an Elisabeth bezeichnet Descartes die Unabänderlichkeit der eigenen Entschlüsse sogar als einzige wirkliche Tugend (AT IV 265). Im Idealfall sollte ein Entschluss natürlich deshalb unabänderlich sein, weil er richtig ist (AT XI 368). Aber auch unter Unsicherheit zieht Descartes die Unabänderlichkeit vor. In der dritten Maxime empfiehlt Descartes, sich auf das zu beschränken, was wirklich machbar ist.

In den „Leidenschaften“ formuliert Descartes keine Maximen. Man kann sie aber ganz gut als Ausarbeitung einiger der eben skizzierten Überlegungen verstehen. Die Grundidee ist, dass es zum guten Handeln vor allem der Selbsterkenntnis bedarf (AT XI 445). Ein Grund dafür ist einfach begrifflicher Natur: Gut und schlecht ist das, was unserer Natur zu- bzw. abträglich ist (AT XI 391). Also kommt es darauf an, unsere Natur zu verstehen. Da Menschen denkende und körperliche Wesen sind, kommt es ferner darauf an, ein möglichst genaues Bild vom Zusammenspiel von Geist und Körper zu bekommen. Nun sollen wir uns der dritten Maxime zufolge auf das beschränken, was in unserer Macht steht. Leidenschaften der Seele sind aber alle Vorgänge, durch die der

Körper auf die Seele einwirkt. Da die Seele hier passiv ist, handelt es sich um genau die Vorgänge, denen wir als denkende Wesen bloß ausgesetzt sind. In der Ethik kommt es darauf an, diese Vorgänge so gut es geht in den Griff zu bekommen (AT XI 368–70; 488). Nun behauptet Descartes, dass wir viele Leidenschaften einfach dadurch kontrollieren können, dass wir sie verstehen (AT V 57). Ein Traktat über die Leidenschaften dient also unmittelbar dem Ziel der Ethik: unsere Handlungen und Leidenschaften in Einklang mit unseren Überzeugungen zu bringen.

Das Idealbild dessen, der sich selbst beherrscht, beschreibt Descartes unter dem Titel „*générosité*“. So nennt er den festen und wirksamen Entschluss, den eigenen Willen nach guten Gründen auszurichten (AT XI 445–6). Da der Wille das ist, was allein wirklich in unserer Macht steht, ist einfach die Person *généreux*, die Maximen 2 und 3 befolgt. Um das tun zu können, muss sie ihre Urteilskraft schulen und nach Wissen streben. Denn Unwissenheit bewirkt Unentschlossenheit (AT XI 459–60), und die ist das Gegenteil von *générosité* (AT XI 455).

## 9.4 Bioethik

Descartes hat nicht viel geschrieben, das man direkt als Bioethik interpretieren könnte; er spielt aber dadurch eine wichtige Rolle in ihrer Geschichte, dass er oft Kritiken und Angriffen ausgesetzt war. Da man die Kritik an Descartes leicht nachvollziehen und auch an vielen anderen Stellen nachlesen kann, soll es hier vor allem darum gehen, ihn nach Kräften gegen diese Kritik zu verteidigen.

### 9.4.1 Medizinethik

Descartes hatte offensichtlich vor, die Medizin auf der Basis seiner geometrischen Physik zu reformieren (vgl. AT IV 329; AT VI 62). Nach einer oberflächlichen Betrachtung seiner Physik wird man nicht viel Gutes von einer solchen Reform erwarten (Damasio 1997, 337). Erstens scheint Descartes in seinem System keinen Platz für lebende Organismen zu haben. Die Metaphysik handelt von der unsterblichen Seele, die Physik vom leblosen Körper, und beide sind gerade das, was nach dem Tod von einem Menschen übrig bleibt. Zweitens verbannt Descartes Begriffe wie „Zweck“ und „substantielle Form“ aus seiner Physik (AT VIIIA 15; AT II 200), und auch das führt dazu, dass er Organismen kaum ad-

äquat beschreiben kann. Dennoch behauptet Descartes, er habe in seinen anatomischen Studien nichts gefunden, das er nicht im Rahmen seiner Physik erklären könne (AT II 525).

Wie mechanistisch muss eine cartesisch reformierte Medizin demnach ausfallen? Um das einschätzen zu können, muss man bedenken, dass es die Medizin vor allem mit dem *menschlichen* Körper zu tun hat. Der menschliche Körper ist Descartes zufolge aber beseelt, und eine von Descartes' wesentlichen Einsichten ist, dass kein Begriff der menschlichen Seele aus der Physik abgeleitet werden kann (AT VI 59). Folglich kann keine Beschreibung des menschlichen Körpers, die sich nur auf das Physikalische beschränkt, vollständig sein. Und daraus folgt, dass Descartes gar nicht vorhaben konnte, seine Medizin *allein* auf der Basis seiner Physik zu betreiben. Descartes hat zwar in seiner Physik keinen Ort für solche Dinge wie Zwecke, Kräfte und Organismen. Er gesteht aber zugleich ein, dass seine Physik allein nicht ausreicht, um die menschliche Welt zu beschreiben. Sie muss durch die Metaphysik ergänzt werden.

Das bedeutet auch, dass eine Reduktion des Menschen auf das bloß Physische, wie sie etwa La Mettrie (1709–1751) betreibt, für Descartes gar nicht in Frage kommt. Jedenfalls was den menschlichen Körper angeht, gilt: man muss ihn als körperlich-geistige Einheit beschreiben, indem man sowohl auf physikalische und metaphysische Grundlagen zurückgreift, als auch auf die so genannten Begriffe der Verbindung (vgl. AT IV 166). Eine cartesische Medizin muss eine psychosomatische Medizin sein; sie darf sich gar nicht auf Descartes' mechanistische Physik beschränken (Dos Santos Marques 1988, Kap. 1; Dreyfus-Le Foyer, 276). Umgekehrt ist jede psychosomatische Medizin im Grunde dualistisch.

Das sieht man auch, wenn man sich die medizinischen Ratschläge ansieht, die Descartes in seinen Briefen gibt. Solange die cartesische Physik noch nicht vollendet ist, kann es eine vollkommene Medizin natürlich ebenso wenig geben wie eine vollendete Ethik. Seine Ratschläge gibt Descartes also auf der Basis einer „provisorischen“ Medizin. Die aber ist bei Lichte besehen wenig mechanistisch und eher traditionell. Stephen Shapin fasst zusammen: „Sitten und Gebräuche sind eine ziemlich gute Richtschnur. Kenne dich selbst. Vermeide Extreme“ (2000, 153).

Zentral ist zum Beispiel der Gedanke, dass negative Erfahrungen Krankheiten begünstigen, und dass sich umgekehrt positive Gedanken gut auf den Organismus auswirken, der sie hat (Shapin 2000, 145). Durch unsere Gedanken können wir unsere Körper indirekt beein-

flussen (AT IV 219–20; AT XI 362), und daher kommt es zur Gesundheit ebenso darauf an, was wir denken und erleben, wie es darauf ankommt, was wir essen. An Elisabeth schreibt Descartes zum Beispiel: „Die gewöhnlichste Ursache des schleichenden Fiebers ist die Traurigkeit“ (AT IV 201).

Außerdem geht Descartes generell davon aus, dass der menschliche Körper über Selbstheilungskräfte verfügt, die mehr leisten können als jeder Arzt. Aus seiner psychosomatischen Grundeinstellung folgt, dass das Vertrauen in die Selbstheilungskräfte des eigenen Körpers diese unterstützt (AT V 65). Man kann also einfach dadurch gesund werden, dass man seinem eigenen Leib vertraut. Ein Patient, der sich selbst gut kennt, sagt Descartes, wisse außerdem besser als jeder Arzt, was gut für ihn ist (AT V 179).

#### 9.4.2 Tierethik

Unter Tierethikern ist Descartes für den Slogan bekannt, Tiere seien im Grunde nichts anderes als Automaten (vgl. AT IV 55–6; AT II 39; AT VIIIA 326).<sup>2</sup> Auch wenn man Slogans im Allgemeinen nicht unbedingt wörtlich nehmen muss, kann man doch beklagen, dass dieser hier eine falsche Haltung zum Ausdruck bringt. Insbesondere scheint eine These aus ihm zu folgen, die man leicht als „monströs“ erkennt: die Behauptung, dass Tiere keinen Schmerz empfinden.<sup>3</sup> Diese These soll im Folgenden „Schmerzthese“ genannt werden.

Bei Descartes findet man die Schmerzthese nicht so leicht; anders als etwa Malebranche (1638–1715) sagt er nirgends ausdrücklich, dass Tiere keine Schmerzen empfinden (am ehesten wohl AT III 85 und 479).<sup>4</sup> Sie folgt auch nicht einfach daraus, dass Descartes Tiere als Automaten bezeichnet. Denn ein Automat ist im wörtlichen Sinne bloß etwas, das sich von selbst bewegt; und kein Argument der Welt kann zeigen, dass etwas keine Schmerzen empfindet, nur weil es sich von selbst bewegt. Dennoch scheint es gute Gründe zu geben, Descartes die Schmerzthese zuzuschreiben.

Erstens, kann man sagen, beschreibt Descartes den Schmerz als ein von der Natur eingerichtetes Signal des Körpers an die Seele (AT XI

2 Siehe u. a. Vendler 1972, 149–66; Malcolm 1972–3; Matthews 1978; Williams 1996; Wilson 1995.

3 Dass sie „monströs“ sei, sagt Kemp-Smith 1952, 136. Bizarr und „für Tiere höchst schmerzhaft“ nennt sie Singer 1990, 200.

4 Siehe zu Malebranche: Harrison 1992 und Maehle/Tröhler 1990, 26.

399–400). Und er schreibt, dass die Annahme, der Schmerz selbst spiele sich im Körper ab, ein Vorurteil sei (AT VIII A 32–3). Schmerzen gibt es also nicht ohne die Seele. Tiere haben aber Descartes zufolge keine Seele, und also scheint zu folgen, dass Tiere keine Schmerzen empfinden.

Ein zweitens Argument basiert darauf, dass Descartes Empfindungen zu dem rechnet, was er in der zweiten Meditation *cogitationes* nennt (AT VII 28). Wer keine *cogitationes* hat, sollte also auch keine Empfindungen haben. Tiere haben aber keine *cogitationes*, denn andernfalls wären sie ebenso wie wir *res cogitantes* – denkende Dinge. Schmerzen sind aber Empfindungen, und also scheint Descartes die Schmerzthese zu vertreten.

Auf der Gegenseite kann man aber ebenfalls ein gutes Argument vorbringen. Descartes schreibt nämlich in einem Brief an den Marquis von Newcastle, dass Tiere mit ihren Lauten zwar ihre Gefühle ausdrücken, und zwar namentlich Hunger, Furcht und Freude, aber keine Gedanken (AT IV 574–5). Daraus folgt ganz klar, dass Tiere Descartes zufolge Hunger, Furcht und Freude *empfinden* (Cottingham 1978a; Thomas 2006, 342).

Welche Seite hat Recht? Zunächst wird es gut sein, sich ein paar Dinge vor Augen zu halten. Erstens scheint Descartes, was die Empfindungsfähigkeit der Tiere angeht, durchaus eine Entwicklung durchzumachen. In der „Abhandlung“ noch glaubt er bewiesen zu haben, dass Tiere keine *cogitationes* haben. Etwa 10 Jahre später schreibt er moderater und wahrheitsgemäßer, dass man das Gegenteil nicht zeigen könne (AT V 276).<sup>5</sup> Zweitens hat die Welt nicht auf die Schmerzthese gewartet, damit man endlich mit Tieren machen konnte, was man will.<sup>6</sup> Wahr ist natürlich, dass wir Descartes zufolge nicht sündigen, wenn wir Tiere töten, weil diese keine unsterbliche Seele haben (AT V 278). Wahr ist auch, dass Descartes offenbar keine Bedenken hatte, Tiere bei lebendigem Leib zu sezieren (AT XI 241–2). Man sollte sich aber erstens klar machen, dass es bis ins 18. Jahrhundert hinein ohnehin keine Betäubungsmittel gab, die eine Operation schmerzfrei gemacht hätten, dass also auch der menschliche Schmerz keine besondere moralische Signifikanz hatte. Man hat auch Menschen bei lebendigem Leib operiert. Man wusste auch zweitens sehr wohl, dass Tiere Schmerzen empfinden, und fand lange Zeit *trotzdem* rein gar nichts dabei, sie lebendig zu sezieren

5 So Wilson 1995, 12–3; die These vertritt auch schon Meyer 1907.

6 Zum geschichtlichen Hintergrund siehe Passmore 1975. Passmore wirft allerdings Descartes und Malebranche in einen Topf und meint auf Seite 204, Descartes' Argumente hätten zu mehr Vivisektionen geführt.



(Guerrini 1989). Kritik an der Vivisektion stellte sich erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein, und auch dann nicht etwa deswegen, weil Tiere Schmerzen empfinden, sondern aus ästhetischen und wissenschaftstheoretischen Gründen (Maehle/Tröhler 1990, 22–3). Dass die Schmerzthese zu mehr Grausamkeit geführt habe, ist also alles andere als ausgemacht.

Nun zur Schmerzthese selbst. Descartes schreibt Tieren Empfindungen zu; aus seiner Philosophie scheint aber zu folgen, dass sie keine Schmerzen empfinden können. Um zu sehen, wie das zusammenpasst, muss man mit dem beginnen, das Descartes den Tieren vor allem absprechen will: der unsterblichen Seele (AT IV 576 und V 277). Was zu beträchtlichen Missverständnissen führt, ist, dass Descartes den Begriff „Bewusstsein“ (*conscientia*) allein für diese unsterbliche Seele reserviert. Vor dem Hintergrund der Geschichte dieses Begriffes macht das Sinn. Denn als *conscientia* wurde auch das Gewissen bezeichnet. Und erstens ist es durchaus fraglich, ob Tiere ein Gewissen besitzen. Zweitens wird das Gewissen bekanntlich vor dem jüngsten Gericht offen gelegt und geprüft. Und da Tiere nicht vor das jüngste Gericht kommen, gibt es keinen Grund, ihnen eine *conscientia* zuzuschreiben. Dann sollte man die *conscientia* aber auch nicht einfach mit dem Bewusstsein oder gar der Empfindungsfähigkeit gleichsetzen.

Nun muss man sehen, dass Descartes keine wesentliche Verbindung zwischen *conscientia* und Empfindungsfähigkeit sieht. Was er den Tieren abspricht (*conscientia*), ist nicht das, was wir heute „Bewusstsein“ nennen. Er unterscheidet zum Beispiel ohne weiteres zwischen Schlaf und Wachheit bei Tieren, geht davon aus, dass sie Ereignisse erinnern und antizipieren können, und schreibt ihnen sogar „körperliche“ Ideen zu (Thomas 2006). Was die *conscientia* genau ist, die Descartes den Tieren abspricht, ist hier nicht so wichtig. Es liegt nahe, sie mit der Fähigkeit zum Zweifeln gleichzusetzen, die Tiere ohnehin nicht brauchen (AT XI 650). Oder mit dem Vermögen zu entscheiden, also der „positiven Kraft, sich zu bestimmen“ (AT IV 117; Harrison 1992). Oder mit der Fähigkeit, auf die eigenen Empfindungen in einer Reflexion Bezug zu nehmen (Cottingham 1978b). In jedem Fall folgt nicht, dass Tiere, die über ein solches Vermögen nicht verfügen, keine Schmerzen empfinden würden.

Auf die beiden Argumente zugunsten der Schmerzthese kann man wie folgt antworten. Descartes sagt zwar, man solle die Empfindungsfähigkeit der Tiere nicht als Seele (*ame*) bezeichnen (AT III 370–2). Was man hier fälschlich als Seele bezeichne, sei bloß eine Disposition von Organen (AT VI 57). Und er sagt, dass Schmerz im Menschen eine Affektion der

Seele sei. Erstens spricht er aber durchaus selbst davon, dass Tiere eine körperliche Seele haben, im Unterschied zu der rationalen, die nur Menschen zukommt (AT V 276). Auch in der „Abhandlung“ sagt er, dass die Seele der Tiere von ganz anderer Art sei (AT VI 58). Also haben sie etwas, das man Seele nennen *kann*, auch wenn man es eigentlich nicht Seele nennen sollte. Zweitens sagt Descartes nirgends, dass *jeder* Schmerz eine Affektion der Seele sei, ganz zu schweigen davon, dass Schmerz immer eine Affektion der *menschlichen* Seele sein müsse. Also ist der Schmerz, den Tiere empfinden, eine Affektion dessen, was auch Descartes mitunter ungenau als Seele bezeichnet; d. h. eine Affektion einer bloßen Disposition von Organen. An More schreibt Descartes, er spreche den Tieren das Leben nicht ab, da er das Leben als Wärme des Herzens definiere (AT V 278). Ebenso wenig spricht er ihnen den Schmerz ab, da er behauptet, dass dieser Schmerz nichts anderes als ein bestimmter mechanischer Vorgang sei.

Descartes meint also einfach, dass Tiere zwar Automaten seien, dass Automaten aber ohne weiteres Schmerzen empfinden könnten – wenn sie genügend kompliziert sind. Damit unterschätzt er nicht die Tiere, sondern er überschätzt die Erklärungskraft seiner mechanistischen Physik. Er hält Schmerzempfindungen für etwas, das man in bloß geometrischen Begriffen beschreiben kann. Das ist wahrscheinlich falsch, aber kein bisschen monströs.

Zum zweiten Argument ist zu sagen, dass Empfindungen (*sensationes*) nicht ohne weiteres zu den *cogitationes* zählen. Die Empfindungen, die Menschen haben, sind deshalb *cogitationes*, weil sie Gegenstand ihrer *conscientia* sind (VIII A 7–8). Es handelt sich bei ihnen aber zugleich um körperliche Phänomene. Ein Wesen ohne körperlichen Leib könnte keine Empfindungen haben (AT III 493). Umgekehrt sind einfache emotionale Reaktionen auch ohne rationale Seele möglich (AT XI 358).

Descartes unterscheidet nämlich verschiedene Arten oder Stufen von Empfindungen: (1) bloß körperliche Vorgänge, (2) Wechselwirkungen zwischen Körper und Seele, (3) rein seelische oder intellektuelle Empfindungen (vgl. AT VII 436–9). Empfindungen der ersten Art können auch Tiere haben (AT IV 573–4). Sie empfinden nicht so, wie wir etwas empfinden, wenn wir merken, dass wir es empfinden. Sie empfinden es allein so, wie wir es dann tun, wenn wir mit unseren Gedanken woanders sind (AT I 413; AT IV 573). Wenn Descartes Empfindungen unter die *cogitationes* rechnet, spricht er dagegen von „der menschlichen Art des Empfindens“ (Malcolm 1972–3, 9; Perler 1998, 228).

### 9.4.3 Umweltethik

Die gegenwärtige ökologische Krise wird manchmal als Folge der Aufklärung angesehen; und die Aufklärung hat man hiergegen durch den Hinweis darauf zu verteidigen versucht, auch Aufklärer hätten Descartes kritisiert (Hinchman 2001, 668). Descartes selbst scheint also wenigstens am Anfang der ökologischen Krise zu stehen. Wieder ist relativ leicht zu sehen, warum das so sein sollte.

Erstens scheint er zu sagen, dass Menschen, insofern sie rationale, unsterbliche Seelen haben, sich radikal von der belebten und unbelebten Natur unterscheiden. Da die letztere bloß mechanisch funktioniert, scheinen ihr auch moralische Rechte vollständig abzugehen. Also scheint es, als dürften Menschen mit ihrer Umwelt tun, was sie wollen. Wieder gilt aber einerseits, dass das so skizzierte Argument keineswegs zwingend ist. Denn zu einer ökologischen Krise kommt es so oder so dadurch, dass Menschen die Natur über die Maße ausbeuten – ob diese Maße moralischer oder einfach praktischer Natur sind. Auch einen bloß mechanischen Automaten kann man falsch behandeln. Zweitens schreibt Descartes in der „Abhandlung über die Methode“, dass seine Methode ein Wissen möglich mache, das den Menschen zum „Meister und Beherrscher der Natur“ werden lasse (AT VI 62). Er scheint also eine Unterwerfung der Natur zu befürworten. Mit „Beherrschung“ muss aber keine Unterwerfung oder Unterdrückung der Natur gemeint sein. Selbstbeherrschung ist auch nicht notwendig Selbstunterdrückung. Man kann Descartes also auch so verstehen: Wer seine eigene und die ihn umgebende Natur beherrscht, versteht sich auf sie, weiß sie zu lenken und zu gebrauchen, aber gegebenenfalls auch, ihr zu folgen (Perler 1998, 230–1; Wee 2001, 285).

Bei näherer Betrachtung ergibt sich, dass Descartes den Menschen tatsächlich nicht über den Rest der belebten Natur gestellt hat (Wee 2001). In den „Meditationen“ betont Descartes bei Gelegenheit, dass das Universum nur als Ganzes ein Gutes sei, und dass wir darin nicht die Hauptrolle spielen (AT VII, 61). In den „Prinzipien“ warnt er vor der Annahme, alles in der Natur sei für uns geschaffen (AT VIII A 80–1; vgl. AT V 54). Und an Elisabeth schreibt er, dass ein Mensch „nicht allein bestehen kann, sondern nur einer der Teile des Universums“ sei. Dieses Universum schließt aber neben der eigenen Familie und Gesellschaft auch die Erde (*terra*) ein (AT IV 293). Damit verbindet Descartes zudem die Forderung, man solle stets das Interesse des Ganzen, dessen Teil man ist, seinem eigenen vorziehen. Wenn wir notwendig ein Teil der Erde sind, und nicht einmal der wichtigste, dann müssen wir also die Interessen der Erde unseren eigenen vorziehen.

## 9.5 Rezeption

Eine allgemeine Darstellung der Descartes-Rezeption würde sich nicht sehr von einer Gesamtgeschichte der theoretischen Philosophie nach Descartes unterscheiden. Als Bioethiker hat man ihn jedoch bisher kaum positiv wahrgenommen. Vielmehr ist er vor allem als Denker in die Geschichte eingegangen, von dem sich Bioethiker abzusetzen versuchen. Die Thesen, von denen man sich dabei distanziert, sind aber oft gar nicht die von Descartes, sondern allgemeiner die eines Cartesianismus, der möglicherweise von späteren Autoren wie Malebranche und La Mettrie propagiert wurde, den aber vielleicht auch niemand je ernsthaft vertreten hat. Charakteristisch ist, dass sich weder die Kritiken am Cartesianismus noch die kritisierten Positionen klar datieren und Autoren zuschreiben lassen. Daher lässt sich in der gebotenen Kürze nur grob angeben, was „man“ am Cartesianismus auszusetzen hat. Man kritisiert den Dualismus der Cartesianer, ihr mechanistisches Weltbild, ihre Haltung Tieren und allgemeiner allem Organischen gegenüber, und ihre Beschränkung des Denkens auf bloße Rationalität. Inwieweit diese Kritiken Descartes selbst treffen, ist in diesem Beitrag bereits erörtert worden.

## 9.6 Bibliographie

### 9.6.1 Werke

- Descartes, R. (1996): *Oeuvres Complètes*. Hrsg. von Ch. Adam/P. Tannery. Vrin, Paris.
- Descartes, R. (1985–1991): *The Philosophical Writings of Descartes*. Übersetzt von J. Cottingham/R. Stoothoff/D. Murdoch; für den 3. Bd. zusätzlich A. Kenny. Cambridge University Press, Cambridge.
- Descartes, R. (1925): *Discours de la Méthode*. Hrsg. und kommentiert von É. Gilson. Vrin, Paris.
- Descartes, R. (2001): *Discours de la Méthode – Bericht über die Methode*. Übersetzt von H. Ostwald. Reclam, Stuttgart.
- Descartes, R. (1915): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie – Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Übersetzt von A. Buchenau. Meiner, Hamburg.
- Descartes, R. (2005): *Die Prinzipien der Philosophie*. Hrsg. und übersetzt von Ch. Wohlers. Meiner, Hamburg.
- Descartes, R. (1996): *Die Leidenschaften der Seele*. Hrsg. und übersetzt von K. Hammer. Meiner, Hamburg.
- Descartes, R. (1949): *Briefe 1629–1650*. Hrsg. von M. Bense, übersetzt von F. Baumgart. Staufen-Verlag, Köln.

Descartes, R. (1982): Gespräch mit Burman. Hrsg. H. W. Arndt. Meiner, Hamburg.

### 9.6.2 Literatur

- Cottingham, J. (1978a): ‚A Brute to the Brutes?‘ – Descartes’ Treatment of Animals. In: *Philosophy* 53 (206), 551–559.
- Cottingham, J. (1978b): Descartes on Thought. In: *The Philosophical Quarterly* 28, 208–214.
- Damasio, A. R. (1997): Descartes’ Irrtum – Fühlen, Denken, und das menschliche Gehirn. dtv, München.
- Dos Santos M./Assis, J (1988): Einige Aspekte des Menschenbildes bei Descartes. Dissertation Universität Freiburg i. Br.
- Dreyfus-Le Foyer, H. (1937): Les Conceptions Médicales de Descartes. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 44(1), 237–286.
- Gaukroger, S. (1995): Descartes – An Intellectual Biography. Clarendon Press, Oxford.
- Guerrini, A. (1989): The Ethics of Animal Experimentation in Seventeenth-Century England. In: *Journal of the History of Ideas* 50(3), 391–407.
- Harrison, P. (1992): Descartes on Animals. In: *The Philosophical Quarterly* 42(167), 219–227.
- Hinchman, L. P./Sarah, K. (2001): Should Environmentalists Reject the Enlightenment? In: *The Review of Politics* 63(4), 663–692.
- Kemp-Smith, N. (1952): *New Studies in the Philosophy of Descartes*. MacMillan, London.
- Klemmt, A. (1971): *Descartes und die Moral*. Verlag Anton Hain, Meisenheim.
- Maehle, A.-H./Tröhler, U. (1990): Animal Experimentation from Antiquity to the End of the Eighteenth Century: Attitudes and Arguments. In: Rupke, N. (Hg.): *Vivisection in Historical Perspective*. Routledge, London, 14–47.
- Malcolm, N. (1972–3): Thoughtless Brutes. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 46, 5–20. Wiederabgedruckt. In: Malcolm, N. (1977): *Thought and Knowledge*. Cornell University Press, Ithaca.
- Marshall, J. (1998): *Descartes’ Moral Theory*. Cornell University Press, Cornell.
- Meyer, W. A. J. (1907): *Descartes’ Entwicklung in der Erklärung der Tierischen Lebenserscheinungen*. Dissertation Universität Gießen.
- Passmore, J. (1975): The Treatment of Animals. In: *Journal of the History of Ideas* 36 (2), 195–218.
- Perler, D. (1998): *René Descartes*. Beck, München.
- Shapin, S. (2000): Descartes the Doctor: Rationalism and Its Therapies. In: *British Journal for the History of Science* 33 (2), 131–154.
- Singer, P. (1990): *Animal Liberation – New Revised Edition*. Avon Books, New York.
- Thomas, J. (2006): Does Descartes Deny Consciousness to Animals? In: *Ratio* 19, 336–363.
- Vendler, Z. (1972): *Res Cogitans*. Cornell University Press, Ithaca.
- Wee, C. (2001): Cartesian Environmental Ethics. In: *Environmental Ethics* 23(3), 275–268.
- Williams, B. (1996): *Descartes – Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung*. Beltz, Weinheim.
- Wilson, M. D. (1995): Animal Ideas. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 69(2), 7–25.